

Onze beschaving in het geding

Vraaggesprek met de filosoof Rudolf Boehm

Jacques De Visscher

‘Dit tijdperk van de wetenschap is een tijdperk van een zich nog steeds uitbreidende overheersing van onmenselijke toestanden. Deze zijn *niet* het gevolg noch het teken van een achterstand in de wetenschappelijke vooruitgang, en evenmin een nog uitblijvend succes van die wetenschap op het gebied van de toepassing van haar bevindingen. Het zijn tekenen en gevolgen van precies de geweldige vooruitgang van ons tijdperk op de weg van de wetenschappelijke “beheersing” van de natuur, namelijk van wat in het algemeen daarvoor doorgaat. Wij stellen dus, dat wij inderdaad in nog toenemend onmenselijke toestanden leven, omdat de mensheid zich laat overheersen door voorstellingen, die ontspringen aan de weigering van de mens mens te zijn.’

Aan de Gentse Rijksuniversiteit doceert in de sectie wijsbegeerte de in Berlijn geboren (1927) Duitse wijsgeer Rudolf Boehm. Hij studeerde filosofie, fysica en wiskunde aan de universiteiten van Leipzig en Rostock; was assistent te Rostock en Keulen en vele jaren een van de belangrijkste medewerkers van het Husserl-archief te Leuven, waar hij momenteel opnieuw de Husserl-uitgaven begeleidt. Ruim twintig jaar vindt men Boehm als publicist terug in allerlei internationale wijsgerige vaktijdschriften of als spreker of gastdocent op vele belangrijke congressen en colloquia. Hij is de heruitgever van de *Erste Philosophie* en van *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* van Edmund Husserl; hij vertaalde met Alphonse de Waelhens een groot deel van Heideggers *Sein und Zeit*¹ en maakte een Duitse vertaling van Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la perception*.² Hij is de auteur van een Aristoteles-studie *Das Grundlegende und das Wesentliche*,³ een bundel Husserl-studies *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*⁴ en van een vrij origineel werk dat minder technisch filosofisch is en in een zekere zin als een dissectie van onze beschaving kan beschouwd worden: *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*.⁵ Naar aanleiding van de recente publi-

1 Gallimard, Paris.

2 Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Berlin.

3 Martinus Nijhoff, Den Haag.

4 Martinus Nijhoff, Den Haag.

5 Idem.

katie van dit laatste werk hadden we met Rudolf Boehm een gesprek waarin vooral de thema's verlossing in het christendom, de implicaties van kritiek, het zuiver theoretisch weten en het marxisme ter sprake kwamen.

De tijd waarin we leven krijgt reeds lang een bijzondere belangstelling in uw publikaties. Uw jongste boek heet 'Kritik der Grundlagen des Zeitalters' (Kritiek op de grondslagen van deze tijd). Welke zijn met dit boek uw bedoelingen en kunt u misschien ook de belangrijkste stellingen even toelichten?

Bij mij staat de vraag centraal waarom onze beschaving — in het bijzonder de westerse, die in toenemende mate de hele mensheid lijkt te overheersen — in haar opzet de mensheid te humaniseren, mislukt. De hoofdstelling van mijn boek is nu dat men de oorzaak van deze mislukking niet dient te zoeken in het feit dat het misschien moeilijk is de mensen een menselijk bestaan te verschaffen, maar integendeel in het feit dat onze beschaving haar wortels heeft in de weigering van de mens mens te zijn.

De humane overheersing van de niet-menselijke wereld en de humane beheersing van de menselijke problemen en situaties zoeken wij te realiseren door de wetenschap te aanbidden. Het hoeft geen betoog dat wij in het tijdperk van de wetenschap leven en dat wij op de wetenschap in toenemende mate alle andere vormen van de samenleving opbouwen. Nu is dit ideaalbeeld dat wij van de wetenschap hebben geen recente verworvenheid. Ik meen in mijn boek te hebben aangetoond dat het begrip van weten dat aan de grondslag ligt van de wetenschap, waarin wij vandaag onze hoop stellen voor de humanisering van de mensheid, teruggaat op het kennisideaal zoals het in de klassieke Griekse wijsbegeerte van Plato en Aristoteles is te vinden. Daar ontstond een concept van weten dat pas dan een eigenlijk weten kon worden genoemd, wanneer het niet omwille van iets anders (een praktijk of een nut), maar uitsluitend omwille van het weten zelf wordt nagestreefd. Deze voorkeur werd als volgt gemotiveerd: men moet een weten nastreven zoals alleen een god dit zou kunnen bezitten. Waarom? Alleen een god is autonoom en dus niet aan noden, behoeften of hem vreemde bepalingen onderworpen; alleen een god heeft geen nood aan een weten in functie van praktische of nuttige doeleinden. Hij is immers volmaakt; hij heeft geen functioneel weten nodig. Bijgevolg is zijn weten zuiver. Als men nu een weten zou kunnen bereiken zoals een god dit zou bezitten, dan zou men zich in dezelfde mate een godgelijke bestaanswijze toeëigenen. Men dacht (en men meent het nog steeds) het menselijke te kunnen bevorderen door een middel dat de menselijke bestaanswijze vreemd zou zijn; door een middel dat juist een niet-menselijke bestaanswijze eigen zou zijn. En inderdaad, Aristoteles laat duidelijk verstaan dat een dergelijk weten de mens in de grond *niet* past. Dit belet echter niet dat men daartegenover plaatst

dat het meest humane van de mens er precies in zou bestaan de menselijke bestaanswijze te overstijgen. Men wil met andere woorden iets meer of iets anders of iets beters zijn dan mens. Of nog anders uitgedrukt: het geviseerde middel ter humanisering van de mens beoogt een andere bestaanswijze dan de menselijke. Men moet zich dan natuurlijk de vraag stellen wat dit andere bestaan inhoudt. Is het inderdaad meer dan een menselijk bestaan? Of wordt het een minder menselijk bestaan? In elk geval worden we geconfronteerd met een merkwaardige paradox. Enerzijds heeft men een duidelijk doel voor ogen: de humanisering van de mens — wat toch concreet en praktisch mag heten — maar anderzijds kiest men een volstrekt onpraktisch middel: een weten dat uitsluitend omwille van zichzelf en niet omwille van een nut wordt nagestreefd. Het is alsof men zou beweren dat men om iets na te streven het juist niet moet nastreven. De idee bestaat erin dat de mens als het ware de mens het best bereikt door de mens juist niet als finaliteit te zien; dat hij het best zichzelf wordt, wanneer hij zichzelf verloochent.

Waaruit bestaat die zelfverloochening volgens u?

Met Aristoteles verloochent de mens uit het tijdperk van de wetenschap de van nature op veelvuldige wijze geknechte mens, gebonden aan zijn lichamelijke, aan zijn behoeften, aan zijn dood. Omdat de mens sterfelijk is, wil hij iets dat hem onsterfelijk zou maken. Een weten zoals alleen een god dit zou bezitten, zou de mens verlossen van de verknechting door de dood. Door dit weten na te streven, verloochent de mens zijn sterfelijkheid en wie zijn sterfelijkheid verloochent, verloochent zijn menselijke bestaanswijze.

In uw boek maakt u dit verwijt ook aan het christendom.

Wel, ik confronteer de verlossingsleer, die het christendom toch is, met de joodse leer van de zondeval. De grote tegenstelling tussen jodendom en christendom bestaat erin dat er voor de joden een zondeval is zonder mogelijke verlossing, terwijl de christenen wel in de verlossing geloven. De joden leren door de mythe van de zondeval dat men niet moet trachten aan God gelijk te zijn. Het christendom leert daarentegen dat de mens de kans heeft zich met het goddelijke te verenigen. Dat is een principiële tegenstelling. De christelijke idee van de genade speelt hierin een zeer grote rol: zij gaat zover dat zij dat wat bij Adam veroordeeld werd, in een zekere zin aanprijst. Adam werd gestraft omdat hij godgelijk wou zijn; in het christendom beveelt men Christus' navolging aan teneinde de gemeenschap met God in een onsterfelijk bestaan na te streven.

Dat de gelovige in het christendom uitgenodigd wordt Christus na te volgen (men ziet in hem een tweede Adam) is evident. Maar dit betekent toch niet,

zoals u in uw boek schrijft, dat het christendom in Christus een tot een menselijke gestalte herleide God ziet waarmee men zich dan slechts te verenigen heeft om God gelijk te worden?

Voor de joden bestaat het godsdienstige er precies in het goddelijke niet als maatstaf te nemen voor het menselijke. Er is de eigenheid van God en er zijn de wetten die voor de mens gelden. In het christendom wil men daarentegen volmaakt zijn zoals de Vader. Er is maar één maatstaf: de Godgelijkheid.

De participatie aan Gods gelukzaligheid in het christendom betekent toch nog geen Godgelijkheid?

‘Imitatio Christi’ wil zeggen Christus gelijk zijn. Dat wil zeggen, via deze bemiddelaar, God gelijk willen worden. Misschien is de term ‘gelijkheid’ te scherp, maar het is toch zeker de bedoeling tussen God en de mensen een gemeenschap te vormen die als het ware van familiale aard is. Daarenboven is er in de theologie toch zo vaak sprake van het feit dat God en de gemeenschap der heiligen de bewaarders van het hoogste heil zijn. Ook het volgende mag men niet vergeten: God-de-Vader en Christus zijn één. God is in de Christus-gestalte mens geworden; dat wil zeggen gelijk aan de mens. Daardoor zijn de mensen, in zover ze aan Christus gelijk zijn, in een gelijkheidsbetrekking met God. Dat kan nu in een discussie eindeloos genuanceerd worden, maar gaat het uiteindelijk niet om de aanwezige tendens? In elk geval zijn de joden anders: zij verheerlijken God door de grenzen van hun bestaan te aanvaarden. Hier geldt een principiële scheiding. Gods liefde bestaat er dan juist in de mens te beletten (God straft de mens zelfs) deze grens te overschrijden. Dàt is de leer van de zondeval en van Salomon. In het christendom is God mens geworden en de komst van Christus houdt de belofte in dat de mens niet voor eeuwig veroordeeld is. En nu moeten we ons de vraag stellen over welke veroordening het hier gaat. Betreft het niet de beroving van het eeuwige leven? Dat was het toch wat Adam nastreefde? En was het niet juist dat wat God belette door de mens uit de tuin van Eden te verbannen: ‘Zie, door de kennis van goed en kwaad is de mens geworden als een van ons. Als hij nu zijn hand maar niet uitstrekt om te plukken en te eten van de levensboom zodat hij ook nog eeuwig blijft leven! Daarom verdreef Jahweh God hem uit de tuin van Eden, om de grond te bebouwen, waaruit hij genomen was. Hij joeg de mens weg, en plaatste ten oosten van Edens tuin de cherubs met de vlam van het bliksemende zwaard, om de weg naar de levensboom te bewaken’ (Genesis 3 : 22-24). Het merkwaardige is nu dat het kruis in de christelijke iconografie de Levensboom voorstelt — het middelpunt van het paradijs — en dat de christenen door te eten van de vruchten van de Boom van het leven, dus van Christus’ lichaam, toch

aan het eeuwig leven kunnen deelnemen en het Rijk Gods kunnen binnentreden.

Dat belet niet dat ook de christen sterfelijk is en sterven zal. Het is toch evident dat het christendom de aardse onsterfelijkheid niet invoert. Daarenboven blijft de joodse visie van de antropologische en theonome dimensie van het kwaad — de mens is de aanstichter van het kwaad tegen God — het zondebegrip in het christendom behouden.

Ik geloof niet dat de essentie van de joodse visie in de formele bewering ligt dat de mens de aanstichter van het kwaad tegen God is, maar in een inhoudelijke stelling betreffende de vraag wát de meest fundamentele fout (oerzonde) is die de mens kan begaan en heeft begaan, waaruit dan al zijn ellende voortvloeit en te verklaren is, samengevat in de doodstraf. Volgens de leer van het christendom is echter deze wet van de zonde en van de dood uitdrukkelijk opgeheven, zijn we zowel van de zonde als van de dood verlost.

Ja, maar toch moet men sterven en is de volbrenging van het Rijk Gods op het einde der tijden een oneindig verre 'toekomst'.

Inderdaad. Zoals Christus moet men sterven. Maar dat raakt de christen niet meer. Het wezen van de mensen behoort niet tot deze wereld. In het christendom is de mens een onsterfelijk wezen geworden en dit vanaf zijn bekering. Door de dood wordt men zelfs definitief bevrijd.

Is men in deze wereld door de bekering reeds volledig bevrijd? Ik dacht dat de onuitroeibaarheid van het kwaad in het sterfelijke leven de mogelijkheid van een hervallen in de zonde openhoudt. Dit kan het christendom toch moeilijk loochenen, want dan zou het ook de vrijheid loochenen. In het christendom kan er met andere woorden slechts na de dood van een volledige bevrijding sprake zijn. Over die toekomst heeft geen enkele christen zekerheid. Als hij gelooft, zal hij hopen, en tevens weet hij dat hij die hoop waardig moet zijn.

Dat is niet strikt evangelisch, maar reeds een protestantse interpretatie en tevens een verwatering van de oorspronkelijke christelijke leerinhoud. Trouwens vele katholieken zijn in dit opzicht rechtstreeks of onrechtstreeks door Pascal beïnvloed. Maar Pascal is Port-Royal, Jansenius en een poging om binnen het katholicisme toch nog de hervorming te verwerken. In het Jansenisme (en in het protestantisme in het algemeen) wordt het feit dat alles reeds door het leven en de dood van Christus gebeurd is, opzijgeschoven. Men spitst zich op de genadewerking toe. Toen Martin Luther zich de vraag

stelde 'Hoe krijg ik een genadevolle God?' was hij volstrekt onchristelijk! De genade is immers iedereen door de dood van Christus aangeboden. Zegt Paulus dat niet uitdrukkelijk? Maar Luther organiseert daartegen een principiële onzekerheid door nog de vraag naar een genadige God te stellen en door de volstreekte onmacht van de mens te poneren iets te kunnen ondernemen voor het eigen heil, waardoor men op het laatste oordeel dient te wachten. Het is een fundamentele christelijke waarheid dat de verlossing iedereen is aangeboden en dat men bevrijd kan worden als men het aanbod niet uitdrukkelijk afwijst. Er is daarom logischerwijze maar één onvergeeflijke zonde, namelijk de afwijzing van de genade om zijn recht op te eisen. (Tussen haakjes: de farizeeërs hebben geen genade nodig: zij *eisen* het recht op door God behoorlijk behandeld te worden; zij noemen zich immers de rechtvaardigen. Daarom heeft Christus zich tegen hen verzet.) We moeten echter nog het voorgaande aanvullen. Alhoewel iedereen door het leven en de dood van Christus de genade aangeboden is, moeten we nog aan het laatste oordeel denken, dat beslist of iedere mens inderdaad de genade ook als genade heeft aanvaard. Daarvoor is een radicaal omdenken, een 'beking', meer in het bijzonder ten aanzien van de joodse denkwijze, vereist. Daarenboven moet de aanvaarding van de genade in de concrete levenswijze van de christen zichtbaar zijn. Door de manier waarop ze de onzekerheid van het laatste oordeel centraal stellen, hebben echter de protestanten, Luther, Calvijn, Jansenius, Pascal, de wezenlijke inhoud van het christelijk evangelie op de kop gesteld. (We stellen ze als tegenpool van de farizeeërs; voor deze protestanten bestaat bij wijze van spreken helemaal geen rechtvaardigheid en ligt de essentie van een christelijk bestaan in de onzekerheid.) Volgens het eigenlijke christendom komen de verlosser en de verlossing niet slechts op het einde der tijden, maar is de verlosser al lang gekomen en heeft hij ons door zijn offerdood verlost. En die verlossing wil in het christendom zeggen dat men godgelijk dient te worden en dat deze godgelijkheid niet langer meer als fout wordt aangerekend. Wie de genade aanvaardt, aanvaardt en wil tevens de godgelijkheid: dit is geen fout meer, maar een gunst, zelfs een doelstelling.

Vergiffenis voor en bevrijding van de zonde betekenen nu toch niet dat de zonde opeens een goed wordt en dat het eeuwig leven de identiteit met God impliceert?

Ik begrijp dat dit woord 'gelijkheid' hard klinkt, maar de tendens is er toch. Zoals Adam godgelijk wilde worden, is God in Christus mensgelijk geworden. Dit is een brug waardoor de mens God kan benaderen in de vorm van het eeuwig leven in gemeenschap met God. Dat is gelijkheid.

Zou u dat niet beter verzoening noemen?

Waarom niet? Zo heeft men het altijd genoemd. Maar de vraag is toch wat men eronder dient te verstaan. In het Duits heet verzoening 'Versöhnung'. De verzoening betekent dat wij door Christus, Gods zoon, Gods kinderen worden en dat we door ons te verenigen met Christus, die één is met de Vader, ook zelf één worden met Hem. Door de bemiddeling van Christus wordt het oude conflict tussen de mens, Adam, en God beslecht. Want wat wou Adam? Hij wou de kennis van goed en kwaad. Dat was zijn zonde. Van God mocht hij bijgevolg niet meer eten van de boom van het eeuwig leven, want dan zou hij *volledig* aan God gelijk zijn. Dat wil zeggen dat hij door deze kennis reeds in zekere mate aan God gelijk was. Om die volledigheid te beletten, heeft God de mens uit het paradijs verbannen. Maar in het christendom wordt én de kennis én de onsterfelijkheid in het vooruitzicht gesteld. Dat wil zeggen dat men eeuwig in de waarheid van God zal leven. Welk essentieel verschil is er dan nog tussen God en mens? Waarin bestaat dan nog de ongelijkheid?

Dat zal de christen niet weten. Wordt God immers niet de totaal andere genoemd? En betekent het bezit van de waarheid en de eeuwigheid dat men God is?

Ik bedoel de gelijkwaardigheid. De waarheid en de eeuwigheid zijn de essentialia. Andere eventuele verschillen zijn irrelevant. Ergens wordt toch zelfs gezegd: 'Jullie zullen goden zijn en de engelen zullen u moeten gehoorzamen'.

En toch sterft de mens en weet hij niet bij voorbaat of hij verdoemd of opgenomen wordt. Hij kan slechts hopen en geloven in zijn hoop.

Paulus zegt dat uw lichaam moet afsterven. Dat wil zeggen dat de christen nog in zijn aards bestaan zijn lichamelijke als een onecht bestaan moet beschouwen. Het echte leven is een leven in de ziel die de dood niet kent. Nogmaals, de dood raakt de christen niet meer. Wie, met andere woorden, in Christus leeft, dient elke schrik of angst voor de dood te hebben overwonnen. Dit is niet zomaar een ideaal, maar een zekerheid.

Dit sluit toch niet uit dat de totale bevrijding, verlossing, vergiffenis en verzoening pas geschieden na de dood, die men als een straf moet ondergaan. Er zullen volgens het christendom verlost en verdoemden zijn. Hemel en hel zullen 'bevolkt' zijn en niemand weet waarheen hij 'gaat'.

Dat is een protestantse scholastische redenering. Ze is in de evangeliën niet te vinden en is dus onchristelijk. Het protestantisme is opgekomen op een ogenblik dat het christendom zijn bestaansmacht verloren had en massaal

naar joodse elementen teruggreep. Dit kwam vooral tot uiting in een vernieuwe belangstelling voor het Oude Testament. Het protestantisme is in dat opzicht, vanuit een christelijke zienswijze, een teruggrijpen naar het defaitisme van het jodendom.

Als ik uw boek nu goed begrepen heb, heeft u een grotere sympathie voor het jodendom dan voor het christendom en dus ook een grotere sympathie voor het protestantisme dan voor het katholieke triomfalisme?

Inderdaad, ik heb meer sympathie voor het jodendom dan voor het christendom. Maar de katholieke Kerk heeft alles samen genomen, de christelijke leer zuiverder bewaard dan het protestantisme. En vanuit mijn kritisch oogpunt heb ik vooral bezwaren tegen de valse voorstellingen van het christendom. In het bijzonder wanneer het de joodse elementen als christelijk wil laten doorgaan. De beslissende vragen worden verduisterd. Vooral het protestantisme heeft zich hieraan bezondigd. Ik denk aan de uitspraak van Pascal: 'L'homme ne peut s'unir à Dieu . . . sauf par la grâce'. Dat is toch bedrog! In het christelijke perspectief zou men moeten zeggen: 'Par la grâce de Dieu l'homme peut s'unir à Lui'. Pascal verkeert daarentegen in de volle dubbelzinnigheid. Hij doet me denken aan de racist die zegt dat 'alle mensen gelijk zijn . . . afgezien van de rassenverschillen'. Dat is een manier om de cruciale vragen te ontwijken. Bij Pascal is dat inderdaad zo. Enerzijds berust zijn hele betoog op de stelling 'L'homme ne peut s'unir à Dieu', want er is immers de zondeval. Maar anderzijds moet men vanuit de christelijke idee van de genade toch de unificatie van de mens met God beredeneren. Hier komt dan het bedrog: men heeft opeens de genade nodig, zoniet kan men zich volgens de christelijke filosofie met God niet verenigen. Dat is noch christendom noch filosofie.

In uw boek stelt u filosofie gelijk aan kritiek. Wilt u de vooropstellingen die in kritiek steeds vervat zitten even verduidelijken?

Ik heb geen vooropstellingen nodig. Ik volg alleen de leidraad die ik in onze cultuur meen te ontdekken en ga er de logica van na. Ik bots daar op een merkwaardige paradox, die ik reeds heb vermeld. In de klassieke Griekse wijsbegeerte wordt de mens een bestaanswijze aangeprezen waarvan uitdrukkelijk gezegd wordt dat ze hem niet past. Hij wil dus een bestaan leiden dat niet in overeenstemming is met een lichamelijk sterfelijk bestaan. Dit bestaan zoekt hij in een weten dat uitsluitend omwille van dit weten zelf wordt nagestreefd, want pas op die manier zou de mens zuivere objectieve kennis verwerven en zou hij de dingen kennen zoals ze zijn. Het merkwaardige is hierbij dat die idee van weten meteen voorgesteld wordt als een middel om de lichamelijke en sterfelijke voorwaarde van de mens te overwin-

nen. Ik hoef dan slechts de doelmatigheid van dit middel in de loop der geschiedenis na te gaan. Nu, voor deze vaststelling heb ik geen externe criteria of vooropstellingen nodig. Het volstaat immers bij voorbeeld vast te stellen dat het economisch systeem, dat dank zij de moderne wetenschap en haar technologie kon ontstaan en dat door Marx kapitalisme genoemd werd, er niet in geslaagd is de mens van zijn sterfelijke lichamelijke te bevrijden. Marx geeft dit toe. Niettemin meent hij zelf dat de wetenschap en haar technologie de weg vormen die men dient te volgen om de mens uit de vervreemding te verlossen. Zoals u kunt merken, heb ik slechts te observeren wat in de loop van de geschiedenis voorop gesteld werd en een vergelijking te maken met de resultaten van de gedane pogingen. Er werd een weg tot humanisering van het menselijk bestaan vooropgesteld. Wanneer ik nu de eigenlijke begrippen aanvaard die daaraan ten grondslag liggen, moet ik vaststellen dat van het voorstel tot humanisering niet veel is terechtgekomen. De kritiek situeert zich concreet *in* onze geschiedenis. Ik moet zelf geen mensbeeld hanteren, want ik neem het menselijke over zoals het in de geschiedenis van de ideeën van de maatschappelijke ontwikkeling werd voorgesteld, zonder eigen begrippen van menselijkheid op te dringen.

Impliceert kritiek dan geen vooropgestelde normen en waarden?

In de immanente kritiek die ik lever, is dit niet noodzakelijk.

De kritiek zou dus zichzelf funderen? Er is toch een reden waarom u kritiek levert?

De fundering van de kritiek is te vinden in elementaire negatieve ervaringen die moeilijk te dragen vallen. Ik richt mij dan ook tot diegenen die eveneens negatieve ervaringen hebben; ik richt mij niet tot de lui die met onze huidige beschavingssituatie gelukkig zijn.

U hanteert toch criteria of een reeks normen en waarden om ervaringen negatief te kunnen noemen.

Onder negatieve ervaringen versta ik tekorten, beperktheden van pijnlijke aard. Ik denk aan schaarste, gemis, ontberingen, honger, pijn; toestanden waaronder anderen en ikzelf lijden.

Dat impliceert toch een waardebesef.

Waarom moet nu een pijngevoel een waardebesef inhouden?

Bij u moet toch een zorg aanwezig zijn om de oorzaken van dit gemis, van

deze pijn en van deze negatieve ervaringen te bestuderen, te beschrijven, te evalueren en te bekritisieren. U zou zich kunnen beperken door slechts voor uzelf vast te stellen dat er negatieve ervaringen zijn. Dat doet u echter niet. U doceert, u schrijft een boek, u hoopt dat het zoveel mogelijk gelezen wordt en dat de kritiek effectief een weg zou zijn naar een alternatief.

De eigenlijke motivaties of drijfveren liggen in de negatieve ervaringen zelf. De evaluaties ervan zijn rationalisering. Pijn en honger zijn negatieve ervaringen en het is niet belangrijk ze te evalueren. Voor mij volstaat het te zeggen 'ik heb pijn', 'ik zie pijn bij anderen' of 'ik zie hongerige mensen wat mij pijn doet'. Denkt u werkelijk dat een pijnervaring van een evaluatie afhankelijk is? Het doet mij denken aan diegene die van de hongerige, slecht geklede en gebrekkig behuisde mensen zegt dat zij gelukkig zijn omdat zij nooit een beter leven hebben gekend. Men heeft de ervaring van het tegendeel niet nodig om pijn te ervaren. Het is ook niet nodig normen en waarden te poneren waaraan men de negatieve ervaringen dient te kunnen toetsen. In feite is dat een rationalisering a posteriori. Die ervaringen zijn er in het empirische vlak zonder normeringen en waarderingen. Maar vanaf het ogenblik dat men er begint over te spreken in het rationele vlak, mengen normeringen en waarderingen zich onmiddellijk met deze ervaringen. Als men echter de primaire gegevens slechts vanuit de rationele hoek bekijkt, komt men nooit tot een vorm van empirisme. Men mag nooit vergeten dat de rationalisering en de verbale bepalingen van de empirische ervaringen zijn afgeleid. De kritiek situeert zich natuurlijk in het rationele vlak en het is inderdaad pas dan dat men kan zeggen dat men niet langer met deze negatieve ervaringen wenst te leven. Maar de eerste bepalingen zijn dan ook van negatieve aard ('ik wil het niet langer op die manier'). Het primaire is dus de empirische gegevenheid die men als negatief ervaart. De norm die hieruit wordt afgeleid, is ook negatief ('de negatieve ervaring die ik heb mag niet langer voortduren'). Tenslotte is er de constructieve fase van de kritiek; deze zit vervat in de (negatieve) norm: men wenst immers iets dat (nog) niet is en zou moeten zijn. Hier komt dan het alternatief tevoorschijn. Maar in deze fase moet men zich steeds de vraag stellen 'waartoe hebben wij alternatieven nodig?' Men moet dus vooraf weten wat veranderd dient te worden. Het is de taak van de kritiek te trachten dit te achterhalen. Alternatieven kunnen slechts concreet zijn als men de kritiek op een concrete en radicale manier formuleert.

Om nu terug te komen op uw vraag: de kritiek fundeert zichzelf in de mate dat zij reageert op negatieve ervaringen die de ervaring van het omgekeerde niet impliceren. Negatieve ervaringen zijn als dusdanig niet van normeringen en waarderingen afhankelijk. Pijn bestaat zonder de toets van het begrip 'niet-pijn'. Deze normatieve en evaluatieve concepten toch poneren, is een onzinnig structuralisme dat men bij sommige linguïsten kan terugvin-

den. 'Dans un langage il n'y a que des différences' heeft Ferdinand de Saussure ooit eens gezegd. Dat berooft elke realiteit van haar inhoud. Pijn en honger zijn reëel; er zijn kinderen die verhongeren onafhankelijk van een mogelijk begrip van 'niet-honger', onafhankelijk van een taalsysteem waardoor zij over honger zouden kunnen spreken, oordelen of hem evalueren. Gevoelens zijn oorspronkelijk en men heeft geen vergelijking nodig, want dat zou een absurd rationalisme zijn.

Uw boek is toch één lange evaluatie van onze tijd en hiervoor heeft u toch normen, waarden en een mensbeeld gebruikt. Ware het niet zo, dan zou u noch de zin, noch de zorg, noch de opdracht hebben ervaren om kritiek te leveren, om te filosoferen en om een alternatief te wensen.

Dat boek is natuurlijk literatuur en situeert zich op dat niveau. Dat wil zeggen dat de besproken ervaringen hierin meteen in een verwoorde vorm voorkomen. Dat boek is geen leven, geen mens, maar papier. Dat verandert echter niets aan de zaak. De normen en waarden zijn niets meer dan de projectie vanuit deze negatieve ervaringen.

Is het nu niet door de normativiteit dat het menselijk probleem kan worden gesteld? De taal is wellicht de eerste stap van de kritiek en de taal transposeert de primaire ervaringen waardoor ze in de logica van de verwoorde en overwogen ervaringen worden opgenomen.

De eerste stap van de kritiek is er niet door de taal, maar door de ervaringen. Het verwoorde verwoordt ervaringen. De taal verwijst niet naar zichzelf, zoals de structuralisten menen, maar naar iets anders. De taal spreekt niet alleen zichzelf; dit zou een zinledig geheel van relaties zijn.

Kritiek wordt toch geformuleerd vanuit een geloof dat iets anders zou moeten zijn dan het actueel is. Met andere woorden in het licht van een norm waarin men gelooft.

Neen, dat is geen geloof. De zaak blijft volstrekt empirisch, waarbij dan inderdaad een verwoorde ervaring bedoeld wordt. Daarenboven betreft het niet uitsluitend de ervaring van een individu, maar vooral de ervaring van ten minste twee- à drieduizend jaar beschaving. Ik situeer mij binnen dit tijdsverloop en observeer hoe het ideaal van zuiver theoretisch weten, dat in ons wetenschapsideaal vervat zit en de grondslag van onze tijd is, zich in concreto gemanifesteerd heeft, welke de toepassingen en resultaten zijn. Ik heb via historische getuigenissen nagegaan waartoe dit ideaal van zuiver theoretisch weten geleid heeft. Op die manier ga ik zuiver empirisch te werk en poneer ik zelf niets. Mijn besluit is alleen dat de streefidealen om

het menselijke bestaan te humaniseren door een weten, omwille van het weten zelf wordt nagestreefd, hun beloften niet ingelost hebben. Hiervoor had ik geen rationele vooronderstellingen nodig. Ik observeer slechts de geschiedenis.

U kunt toch moeilijk vooropstellingsloos observeren?

Mijn observaties en conclusies zijn zuiver immanente vaststellingen van historische feiten, waarvoor ik geen criteria of vooropstellingen nodig heb. Dat is ook de positie van de immanente kritiek. Men stelt zich binnen een gegeven systeem op en men gaat de verhoudingen en ontwikkelingen na. Zo ook met de geschiedenis die ik bestudeer: ik heb nagegaan in welke mate onze beschaving in haar opzet slaagt. Deze kritiek wordt toch immers ook bij het recenseren van een boek toegepast: men gaat na of de auteur in zijn opzet geslaagd is. Daarvoor zijn geen normen, waarden of vooropstellingen van buitenaf nodig. Dit is de enige aanvaardbare kritische methode, namelijk de uitspraken van een boek aan de eigen voorstellingen, normen en criteria van de schrijver toetsen, zonder daar tegenover een extern standpunt te plaatsen. Dit is nu het voordeel van de fenomenologische reductie.

Moet de criticus dan zijn eigen standpunten opschorten?

Ja, voor zover die niet gefundeerd zijn; wat ik als persoon zomaar meen, is voor niemand interessant. Als ik mij tot een breder publiek richt, moet ik ook de fundering van mijn kritiek zo breed mogelijk zoeken, dat wil zeggen, in de typische eigenschappen en ontwikkelingsprocessen van de beschaving waarin wij leven. Ik vind het expliciteren van mijn persoonlijke vooropstellingen dan ook irrelevant. Nogmaals: de immanente kritiek is de enig aanvaardbare methode.

U bekritiseert het ideaal van het zuiver theoretisch weten. Kunt u iets vertellen over een alternatief weten?

Ik wil dat men minder naar de vorm en meer naar de inhoud van het weten gaat kijken. Het theoretisch wetenschapsideaal minacht het object van het weten; het idealiseert het weten in functie van de formele kenmerken van het weten als dusdanig. Dit ideaal heeft de mensheid niet gehumaniseerd. Kan men de verhouding tussen vorm en inhoud niet omkeren? Moet een weten dat waardevol wil zijn zich niet in de eerste plaats naar zijn objecten oriënteren in plaats van naar de eigen volmaaktheidsvoorstellingen? Trouwens, een weten bereikt zijn volmaaktheid niet wanneer het alleen maar omwille van zichzelf nagestreefd wordt. Ik zie het weten omwille of in functie van iets anders: in de eerste plaats in functie van wat men weten wil. Men

moet met andere woorden de kenobjecten niet kiezen in functie van de wetenschapsidealen of zelfs van de methodes — zoals dat in het positivisme als regel geldt — maar omgekeerd.

Is het weten dat bij Aristoteles het universele en absolute viseert wel te vergelijken met de moderne wetenschap die toch uitsluitend contingente fenomenen bestudeert?

In de moderne wetenschap wil men wetmatigheden ontdekken en zich niet beperken tot de studie van toevalligheden of contingenties. Contingenties zijn hoogstens object van studie voor de geschiedenis, die bijgevolg dan ook niet voor een werkelijke wetenschap doorgaat, maar die een poging onderneemt wetenschappelijk te worden door wetmatigheden op te stellen. De wetenschapslui interesseren zich niet voor contingenties, integendeel, ze hebben uitsluitend voor wetmatigheden belangstelling.

Is er een noodzakelijk verband tussen het wetenschapsideaal van Aristoteles en de huidige wetenschap enerzijds en het 'divertissement'-begrip van Pascal en de 'Todesflucht' anderzijds?

Aristoteles beveelt het streven naar weten omwille van het weten aan (precies dat streven noemt hij 'filosofie') omdat dit een activiteit zou zijn die haar doel in zichzelf heeft, en bijgevolg een vrije, in wezen oneindige en goddelijke activiteit. Dat soort activiteit noemt hij 'energeia'. Juist deze activiteit bedoelt Pascal met zijn kritiek op het 'divertissement', maar dan met dien verstande dat Pascal loochent dat een activiteit haar doel enkel en alleen in zichzelf kan hebben: het 'divertissement' (bij voorbeeld jagen om te jagen en niet omwille van de haas) is maar een omgedraaide doelmatige activiteit, waar het doel tot middel, namelijk tot voorwendsel geworden is, en het middel tot doel. Daarmede heeft Pascal volgens mij treffend beschreven wat zich afspeelt in onze moderne wetenschap die zich nog steeds laat leiden door het aristotelische ideaal van streven naar weten om het weten: in feite moet dat ook een uiterlijk doel of object hebben, maar de objecten van het weten komen in de moderne wetenschap alleen in aanmerking voor zover ze dienstbaar kunnen zijn om de wetenschap zelf verder te ontwikkelen. Men wenst niet op de eerste plaats de werkelijkheid te kennen, maar wetenschappelijk te zijn. Natuurlijk heerst hierbij de idee, ik zou zeggen de illusie, juist op die manier ook de werkelijkheid het best te kunnen kennen.

In dit verband bekritiseert u ook Karl Marx.

Marx heeft te veel in het kapitalisme geloofd en ook dit geloof lijkt me afhankelijk van de oorsprongsidealen van onze beschaving. Ik ben ervan

overtuigd dat het kapitalisme, zoals Marx het beschreven heeft, de werkelijkheid is: het is de meest concrete menselijke realisatie van het Aristotelische ideaal van weten als een weten omwille van het weten. Op dezelfde manier organiseert het kapitalisme, op basis van een wetenschappelijke technologie, een economisch systeem dat de produktie omwille van de produktie zelf bevordert. Men zoekt met andere woorden niet de bevrediging van de menselijke behoeften door middel van de geproduceerde consumptie-artikelen. De realiteit is dat men voorop stelt dat de menselijke behoeften het best bevredigd worden door de eindeloze produktie van produktiemiddelen. Het kapitalisme genereert trouwens geen *consumptiemaatschappij*; het kapitalisme creëert wezenlijk een *produktiemaatschappij*. Het kapitalisme is de correcte realiseringsvorm van de beloften die Aristoteles verbonden zag met zijn ideaal van zuiver theoretisch weten.

Marx bekritiseert het kapitalisme, maar zijn kritiek beperkt zich tot de voorstelling dat dit systeem eeuwig zou duren. Hij is ervan overtuigd dat de radicale realisering van het kapitalisme de voorwaarde inhoudt om de behoeften van iedereen overvloedig te bevredigen. Marx gelooft in het kapitalisme. Indien hij volstrekt met zichzelf consequent ware geweest — en soms was hij dat ook — dan had hij moeten zeggen: het belang van de uitgebuite massa's bestaat erin de voltooiing van het kapitalisme met alle middelen te bevorderen. In Marx' perspectief kan het kapitalisme pas dan ophouden te bestaan, want pas dan beschikt men over een voldoende uitgebreid produktieapparaat dat in staat is de behoeften van iedereen in overvloedige mate te bevredigen. Hij was ervan overtuigd dat men er niet aan diende te denken een socialistische maatschappij uit te bouwen vooraleer het kapitalisme zich volledig ontplooid had. Marx is in feite de meest handige apologeet van het kapitalisme die ooit geleefd heeft. Alles wat men in het voordeel van het kapitalisme kan vinden, lijkt me aan hem ontleend. Marx is de gelovige: hij geloofde fundamenteel in het tijdperk van de wetenschap. Vandaar zijn wetenschappelijk socialisme; het is tevens ook zijn fundamenteel Hegelianisme.

U gaat door als filosoof van de fenomenologische school. In welke mate is uw boek een fenomenologisch werk te noemen?

Mijn boek is een fenomenologisch werk in de mate dat ik in mijn poging geslaagd ben op basis van een epoché (mij onthoudend van eigen positieve stellingnamen) een empirisch onderzoek te ondernemen van de bedoelingen en intenties van de mensheid. Een van de noodzakelijke taken van de filosofie bestaat er m.i. vandaag in de heersende tendens te bestrijden die stelt dat men in verband met principiële vragen slechts persoonlijke (particuliere) standpunten en meningen kan innemen. Velen, en ik merk dat ook bij de studenten, menen dat men over ethische, politieke, economische of weten-

schappelijke vraagstukken niet op een kritische/filosofische manier kan spreken zonder zich terug te trekken op een plan waar nog slechts persoonlijke meningen mogelijk zijn en waar niets rationeels meer verdedigd kan worden. De fenomenologische filosofie die ik wens te vertolken, verzet zich ook tegen de opvatting dat het rationele zich tot het observatieniveau van de wetenschappen zou beperken, waarnaast alleen nog het terrein van de praktische behoeften, noden en ervaringen, van de evaluaties en van de standpunten zou liggen, dat uitsluitend arbitrair, willekeurig en onfundeerbaar zou zijn. Ik hecht aan de empirie enorm veel belang. Maar dan denk ik niet aan de ervaring van een individu in zijn laboratorium die aan de hand van een reeks experimenten een aantal feiten vaststelt en deze dan voor een klein team op een verifieerbare manier beschrijft. De werkelijke ervaring is deze van de mensheid in haar geheel over meerdere eeuwen heen. Dit is wat anders dan de ervaring van groupuscules van gegradueerden in academische instellingen.

De ervaring van de mensheid in haar geheel is natuurlijk niet rechtstreeks te achterhalen. Men dient dus een beroep te doen op de literatuur. Maar geldt dat niet evenzeer voor het wetenschappelijk onderzoek? Ook hier maakt men gebruik van leerboeken: men aanvaardt de experimenten van Newton door lectuur en niet door ze te herhalen. Nu haal ik de ervaring van de mensheid uit de belangrijkste geschriften die in de loop van de geschiedenis werden gemaakt. Hiervoor bestaat een eenvoudig criterium: de kracht en de duurzaamheid waardoor ze tot ons zijn gekomen en tot het hedendaags cultuurpatrimonium blijven behoren. Hun huidige aanwezigheid en actualiteit getuigen dat ze op de ervaring van de mensheid betrekking hebben. Ik denk in dat verband zowel aan de bijbel of aan Hesiodus, als aan de klassieke filosofen van Aristoteles tot Heidegger.

Waarom wenst u in de nabije toekomst te werken?

Ik denk momenteel aan een drietal ontwerpen: een werk over de dialectica, een geschiedenis van de kritiek op de grondslagen van onze tijd en een soort inleiding tot de praktijk. Ik werk momenteel aan het eerste ontwerp en het handelt opnieuw over kritiek, namelijk een kritiek op de dialectica. Het wordt eigenlijk zelfs een hernemen van mijn kritiek op de grondslagen van onze tijd in een ander perspectief. De dialectica beschouw ik — zoals Hegel en Engels — als de logica van de ontwikkeling, en de ‘ontwikkeling’, de ‘evolutie’ als het type wordingsproces waarvan onze tijd ten onrechte alles meent te kunnen en te moeten verwachten. Dit geloof in de ‘ontwikkeling’ staat in rechtstreekse tegenstelling met alle mogelijkheden van de echte menselijke praktijk. Met mijn gepland werk over de praktijk heb ik echter nog grote methodische moeilijkheden, omdat ik wil vermijden dat het zich tot een nieuwe *theorie van de praktijk* herleidt. Daarom de werktitel ‘inlei-

ding tot' de praktijk.

Ten slotte verzamel ik geleidelijk aan het materiaal voor een historisch werk waarin ik zou willen aantonen hoe de geschiedenis van de filosofie vanaf Fichte beschouwd kan worden als de geschiedenis van een kritiek op de grondslagen van onze tijd. De bedoeling is echter toch niet op de eerste plaats historisch, maar veeleer de verschillende visies op de vermoedelijke oorzaken van de crisis van onze tijd, die men bij Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl en Heidegger vindt, met elkaar te confronteren en natuurlijk ook met mijn visie zoals ik die uiteengezet heb in het boek waarover we het hadden.

